Journal of Caucasian Studies (JOCAS) / Kafkasya Çalışmaları - Sosyal Bilimler Dergisi
September / Eylül 2015, Yıl / Vol. 1, № 1
ISSN 2149–9527 (print / basılı)
ISSN 2149–9101 (online / çevrimiçi)

Мифологический нарратив в черкесской диаспоре: сохранность, семантико-прагматический аспект

Мадина М. Паштова*

Резюме

Мифологические нарративы относятся к текстам, сопряженным с глубинной этнокультурной памятью. В то же самое время, под влиянием мировых религий архаические дохристианские, доисламские представления постепенно вытесняются в пассивную память. Тексты эпической мифологии – космогонические, этногонические – представлены в фольклорном поле черкесской диаспоры сравнительно небольшим корпусом устных текстов. Это объясняется общим угасанием самой нартской эпической традиции, сокращением числа профессиональных сказителей, в т.ч. и на Кавказе. Гораздо более значительное место в фольклорном репертуаре различных локальных традиций черкесской диаспоры занимают устные тексты актуальной мифологии – рассказы о мифологических существах (демонах, духах), ритуально-мифологические предписания и табу.

Автор на собственных полевых материалах рассматривает проблемы сохранности, формы бытования, метаязыковые особенности мифологических нарративов в фольклоре черкесской диаспоры Турции. Тексты, бытующие в локальной культурной традиции Узун-Яйлы (Кайсери), анализируются в соотношении с «общечеркесской» традицией, инвариантная схема которой описана кавказскими исследователями.

В статье обращается внимание на методологические принципы описания и картографирования персонажей актуальной мифологии, дается анализ символических и социально-прагматических функций устных мифологических рассказов.

Ключевые слова*: черкесы, нарты, «низшая» мифология, нарратив, десакрализация, фольклор диаспоры, Узун-Яйла.*

---

* Мадина М. Паштова, Адыгейский республиканский институт гуманитарных исследований, ведущий научный сотрудник. (Madina M. Pashtova, Adygei Republican Institute of the Humanities, Leading Researcher of ethnology department). E-mail: gupsa@mail. ru

Mythological Narrative in Circassian Diaspora: Preservation, Semantic-Pragmatic Aspect

Madina M. Pashtova

Abstract

As is known, texts of mythological narratives are closely linked to ethno-cultural memories. At the same time, the archaic, pre-Christian and pre-Islamic thoughts tend gradually to be pushed into the passive memory under the pressure of monotheistic religions. Epic mythological texts – the cosmogonic and ethnogenic ones – constitute a rather small corpus of oral texts within the folklore of the Circassian diaspora. This can be explained by the overall disappearance of Nart Epic tradition itself and the decrease in the number of professional narrators, not only in the diaspora but also in the ethnic homeland - the Caucasus. Oral texts of actual mythology - stories of mythological creatures (demons and ghosts), ritual-mythological instructions and taboos take up a considerable place in the folk territory of different local traditions of Circassian diaspora.

This article investigates the problems of maintenance, forms of existence and meta-language peculiarities of mythological narratives in the folklore of the Circassian diaspora in Turkey through the observations the present author has made in her field trips to Turkey. The texts that have survived in the local cultural traditions of Uzunyayla, a plateau which is located between the Central Anatolian towns of Kayseri, Sivas and Maraş and is home to a relatively high number of Circassian, are analyzed within the framework of "common Circassian traditions" as defined by Caucasian researchers. Attention also has been paid to the principles of methodological description and the cartography of characters of actual mythology, and the symbolic and socio-pragmatic functions of oral mythological stories are analyzed.

Проблемы сохранности, характер бытования и прагматика функционирования мифологического текста в фольклоре черкесской диаспоры – неразработанная тема. Мы кратко касались этих вопросов в своих предыдущих работах [Мижаев, Паштова 2012, Паштова 2013, Паштова 2014]. В настоящей статье мы хотели бы проанализировать блок мифологических текстов, зафиксированный нами в ходе трех фольклорно-этнографических экспедиций в Турции (2009, 2011 и 2014 гг.).

Исследуемая нами локальная традиция – анклав Узун-Яйла[1] близг. Кайсери, где компактно располагается более 60 черкесских селений четырех субэтнических групп (кабардинцы, хатукайцы, абадзехи и кабардиноязычные абазины). По теме исследования нами опрошено в общей сложности более 30 информантов – представителей названной локально-фольклорной традиции; возрастной диапазон – от 25 до 90 лет[2]. Многие из них проживают в условиях города, временно, на летние месяцы, возвращаясь в село. Этот фактор имеет значение для такого параметра как условия бытования текстов, и на нем мы остановимся ниже.

Методы исследования. Полевые методы: включенное наблюдение и неформализованная беседа-интервью, опрос через интернет; способы фиксации: аудио- и видеозаписи, рукописные записи в дневнике. Методы аналитической

---

[1] Термин «Узун-Яйла» употребляется нами в более широком, чем географическое, значении: имеется в виду культурный анклав, характеризующийся особыми ментальными и диалектно-языковыми чертами.

[2] Позже, через Facebook нам удалось зафиксировать еще несколько сообщений от носителей той же локальной традиции (Узун-Яйла – Кайсери). Тексты, переданные в письменном виде через интернет, редактированы нами минимально (правка технических и грамматических ошибок с сохранением местных языковых особенностей). В ряде случаев на письменную речь влияет литературная традиция и грамматика: например, в устной речи этот же информант произнесет *г'атэ* – *'меч'* с палатализованным заднеязычным г', но на письме использует литературную форму – *джатэ*.

обработки материалов: структурно-функциональный подход, прагматический анализ, дискурс-анализ.

Мифологические нарративы, как известно, относятся к текстам, сопряженным с глубинной этнокультурной памятью. В то же время, под влиянием мировых религий архаические дохристианские, доисламские представления постепенно вытесняются в пассивную память. Если соотнести степень сохранности в фольклоре черкесской диаспоры эпической (нартской) мифологии и «низшей» (the «lower» mythology), мы заметим гораздо более выраженную сохранность второго корпуса текстов. Впрочем, это не является характерной особенностью диаспорного фольклорного поля, это в такой же мере относится и к «метрополии»[3]: профессиональных сказителей – носителей эпической традиции почти не осталось и на Кавказе.

Если, например, античная мифология, являющаяся эталоном упорядоченности представлений о мире (отношений между божествами, героями) является таковой благодаря тому, что она относится к мифологиям письменным (литературизованным), черкесская мифо-эпическая традиция представляет собой пример «живой» устной культуры. Сохранность ее основных сюжетов, мотивов, корпусов текстов в диаспоре соотнесена не столько с процессом урбанизации и постепенного наступления письменности (опубликованные в «метрополии» книжные тексты), сколько с утратой языка.

Формы бытования мифологических текстов, которые мы имеем возможность фиксировать в диаспоре, являют собой живописный пример устности и вариативности, их «фольклорная диалектность» проявляется на сегодня в живой динамике. Однако очевидным является неравномерное распределение фиксируемых текстов по возрастным категориям информантов: основной носитель традиции стремительно «стареет», что, как мы уже сказали, связано с проблемой утраты языка в молодежной среде черкесской диаспоры.

---

[3] Термин «метрополия» здесь и далее употребляется нами условно, имеется в виду историческая территория проживания черкесов – Северо-Западный Кавказ.

Эмпирически мы можем выделить в исследуемых текстах следующие дихотомии:

- «высшая» (эпическая, нартская) мифология и «низшая» мифология (в т. ч. актуальная демонология);
- черкесская автохтонная мифология (в т. ч. локальные эндемические образования) и инокультурные заимствования.

Тексты эпической мифологии – космогонические, этногонические – представлены в диаспорном материале сравнительно небольшим корпусом устных текстов, зафиксированных в разные годы. Одна из наиболее известных песен из цикла «Махъсымафэ уэрэд» (песни, исполняемые при ритуале распития бузы – махсымы) – «Дунеижьыр щымыджэмыпцӀэмэ…» («Когда этот старый мир еще не загустел…») – представляет собой классический пример космогонического мифа:

Махъсымафэ уэрэд

Дунеижьыр щымыг’эмыпцӀэми,
Ай рэу уэрирау уэнаурирэ уэрирау, а-а, уэрирайри…
[Уэрэдыфэр щӀэмыту хегъэувэ: “Мыр адыг’эр зэрыжьыр къиӀуатэу згуэрэс”]
ЩӀылъэһэри щызэпцӀыгъащӀэми,
Бештоужьыр къанзэгу щыхуэдэми,
Индылыжьми цӀыхуһэр щебакъуэми,
Уафэһэри хъыкӀ’э щаухуэми,
ЩӀылъэһэри мэлкӀ’э щаубэми,
Абы щыгъуэ сыжьакӀ’эныкъуэтхъут сэ,
ЩӀы фӀыцӀэжьри къызэгуэстхъынути,
[(Ар) бэджыпщым сынимыгъакӀуэти]
Сэмпалурэ сэ си сэшхуэжьыри
Махуейһэми си кхъащхьэдэсэти,
Сэмпалурэ сэ си сэшхуэжьыри
МахуэфӀһэми си щхьэрысэнт иг’ы.
<…>
[Уэрэдыфэр щӀэмыту зэ къытрегъэзэж:
Махуейһэм си лъапэрысэт, жи,

МахуэфIhэм си щхьэрысэнт, жи.]
Къушкъуныжьым и шы пэху цIыкIури
Махуейhэми уанэгу(ы)нэщIт иг'ы,
Къушкъуныжьым и шы пэху цIыкIури
МахуэфIhэми шхуэIум дог'эгури.

Когда этот старый мир еще не загустел,
Ай рау орирау уанаурира орирау, а-а, орирайри…[4]
[Поясняет: "Это песня, свидетельствующая, насколько стар адыгский род"]
Когда земля еще только-только заквашивалась,
Когда Бештау[5] *великий был высотой с кочку,*
Когда через Индыл[6] *люди могли перешагивать,*
Когда небо возводили сетями,
Когда землю утаптывали овцами,
Тогда я [уже] был с полуседой бородой,
Старую черную землю я бы разорвал [и вышел, встал бы],
[(Ар) паучий князь меня не пускает[7]*],*
Сампаловая моя старая шашка
В плохие времена – мое надгробье,
Сампаловая моя старая шашка
В лучшие времена – в моем изголовье стоит,
*[*Повторяет заново последние строки речитативом:
В плохие времена – у моих ног воткнутой стоит, жи[8],
В лучшие времена – в моем изголовье стоит, жи]
[Архив автора: инф. Заки Тлигур, Тлигурхабле – Анкара]

---

[4] Рефрен (ежьу), повторяемый после каждой песенной строфы, далее нами опущен.
[5] Бештау – гора на Кавказе близ нын. г. Пятигорска.
[6] Индыл – черкесское название реки Волга.
[7] Строка пропущена информантом, присутствует в других вариантах. О пауке как о персонаже космогонических мифов см.: Токарев С. А. «Паук» // Мифы народов мира. Т. II. С. 295.
[8] Жи – ритмизирующее слово в традиционной адыгской песне, в данном случае со значением «говорит».

Эта песня, которая в инварианте (в «метрополии») известна как «Нартыжь уэрэд» («Песнь древних нартов»), довольно хорошо сохранилась в узун-яйлинском репертуаре.

Эпическая мифология диаспоры представлена также единичными сюжетами нартских сказаний, связанными с именами следующих героев и божеств: Сосруко и Тотреш, Сатаней-Гуаша, Шабатнуко, Ашамез, Куныуд, Амыш, Мамыш и др. [ФАТ: 90, 92, 95, 312, 313; архив автора].

Гораздо более значительное место в фольклорном репертуаре различных локальных традиций черкесской диаспоры занимают ***устныетексты актуальной мифологии*** – рассказы о мифологических существах (демонах, духах), ритуально-мифологические предписания и табу.

Наши рассказчики выраженно не рефлектируют по поводу того, что традиционные (доисламские) мифологические представления привезены с Кавказа, как это происходит, например, с циклами героических песен и преданий. Интонация повествования, метаязык и стиль рассказов о встречах человека с мифологическим существом ориентированы на достоверность и осознаются скорее не как особый, очерченный жанровый вид рассказов или преданий (*хъыбар*), а как фрагменты повседневности. Большинство диаспорных текстов отсылают к давней жизни в условиях сельской общины, с определенной ностальгической интонацией, характерной для местных меморатов вообще[9].

Так же, как и в текстах, зафиксированных на Кавказе во второй половине XX в. [ЗЭ; Мижаев 1986], в записанных нами рассказах узун-яйлинского цикла можно выделить характерные жанровые признаки, структуру нарратива и ситуативного контекста. Опираясь на эти структурные компоненты и мотивы, постараемся дать представление о характере бытования персонажей «низшей» мифологии в диаспорном фольклорном поле.

Основным текстообразующим элементом в исследуемых нарративах является ***имя мифологического персонажа***. В

[9] Процессы урбанизации затронули описываемый анклав в 60-70-е гг. прошлого века.

беседе собирателя и информанта имя как основной ассоциативный сигнал вызывает в памяти носителя все остальные структуры текста.

По результатам экспедиции 2014 г. в анклаве Узун-Яйла мы имеем следующий перечень имен мифологических персонажей (в скобках даются инвариантные названия):

Алмэстын, налмэстын (алмасты), в хатукайской и абадзехской версиях – *къолбастэ*; *Псыхъуэ-Нанэ* (Псыхъуэ-Гуащэ); *Губгъуэ-Нанэ* (Хадэ-гуащэ), *Жэщтеуэ*, *жынhэр*, *удhэр*, *шейтIанhэр*, *хьэщхьэвылъэhэр*, *хьэдэжадэ/хьэдэджадэ*, *благъуэ*, *цIыфы джадэхэр* (иныжьхэр). Об их основных функциях, визуальных характеристиках см. в ***Приложении*** к настоящей статье.

Будучи неосведомленными в местной терминологии, задавая вопросы, мы поначалу употребляли инвариантные названиямифологических существ, бытующие на исторической территории. «Узнавание» персонажа происходило интуитивно, после уточнения его функций и локуса – безошибочно.

В задачу наших полевых работ входит изучение конкретной локально-фольклорной традиции – от описания жанровой системы до составления фольклорно-диалектного словаря. Одним из первых и основных разделов в подобного рода описаниях являются обычно мифологические представления, без их выявления не приходится говорить о полноте исследования определенного анклава.

На первый взгляд, картографирование мифологического материала должно брать за единицу изучения, нанесения на карту *лексемы*, обозначающие *имена* персонажей. Однако при этом стоит обратить внимание на справедливое замечание Е. Е. Левкиевской о том, что «…лексические карты вовсе не дают информации о распространении представлений о том или ином мифологическом персонаже, поскольку нередко одна и та же лексема может обозначать разных персонажей, имеющих различный комплекс релевантных признаков и функций» [Левкиевская 2003: 376 – 388].

На нашем материале в качестве примера можно привести случай с лексемой *къолбастэ*, которая может обозначать

существо с признаками как *алмасты*, так и *Псыхо-Гуаши*. Или лексема *(н)алмэстын*, которая в отдельных селениях анклава функционально «накладывается» на персонаж, обозначаемый в «метрополии» как *жэщтеуэ* (ночной демон).

Эти обстоятельства дают основание задуматься о генетических истоках, эпохе заимствования персонажа с указанным именем (алмасты) и характере замещения им автохтонного персонажа с аналогичными функциями [Напольских: «Албасты»; Басилов: «Албасты»; Мижаев, Паштова 2012: 65].

Таким образом, если *имя/лексема* может служить ассоциативным сигналом, одним из текстопорождающих факторов, то ***функции*** персонажа являются основным признаком его идентификации. Описывая функции персонажей, мы непременно касаемся таких параметров как:

- стереотипные ***вредоносные/полезные действия персонажа***: «устрашение путников», «помощь пахарям и косарям»;
- присущие ему ***предметы, атрибуты***: гребень – *мажьэ*, кипящий булгур – *былгъур ягъавэр* (в инварианте – кипящее сусло);
- потенциальные ***объекты воздействия*** (молодая невестка, молодожены, младенцы, домашняя скотина);
- традиционные (предписываемые) ***средства, способы противодействия***, ***правила и табу*** в ситуации столкновения с мифологическим персонажем: «не оглядываться на зов, не смотреть в глаза хашхавытле», «вывихнуть челюсть хададжада», «произнести *бисимляхи* перед тем как принять шайтанские “угощения”» и т. п.

На материале текстов кубано-зеленчукской традиции эти и другие параметры функционирования образов мифологических персонажей были проанализированы М. И. Мижаевым [Мижаев 1986]. Мы можем отметить, что практически все основные функциональные признаки, фиксируемые в диаспоре, аналогичны описанным в работах М. И. Мижаева и нашей статье [Паштова 2013], опубликованной до экспедиции 2014 г. в Турции, в ходе которой мы начали собирать материал по актуальной мифологии.

Опасными с точки зрения риска столкнуться с демоническим существом ***локусами*** являются заброшенные усадьбы и пепелища (*Хэкужъынэ къолбастэ ис аІотыгъэ*), кладбище (*кхъэ*), подножье стогов (*Іэтэ лъабжьэхэм*), места для сброса мусора (*пхъэнкІий идзыпІэхэм*), у родника (*псынащхьэм*), у реки (*псым*), в прибрежных зарослях (*псыІуфэ банэм*), под мостом (*лъэмыжым*), а также сама *дорога* [Левкиевская 1999: 124].

Примечательно, что характерные инвариантные локусы, такие как лесная чаща (*пабжьэжь, банэ мэз*), водоворот (*архъуанэ*) или место под речными водорослями (*псыкумхэлълъэхъцщІагъыр*), заливы (*псы дэуапІэ*), глубокие овраги (*къуэ*) для узун-яйлинского нарратива не характерны, что легко объясняется изменением ландшафта (*дэ мэз диІэкъым* – ‘у нас леса нет’).

Выявление механизмов визуализации образов – один из главных параметров описания системы мифологических персонажей. При этом могут использоваться структурно-семиотический, диахронический, сопоставительный методы исследования. Внешний облик презентуется с помощью ряда семиотических оппозиций: например, «антропоморфный / зооморфный», «мужское / женское», «прекрасное / уродливое». Он соотнесен с нормой и антинормой, «своим» и «чужим» (потусторонним, не-человеческим) миром. Это общие положения не только для черкесской, но и для других мифологических систем [Виноградова, Левкиевская].

Узун-яйлинский (хатукайский) нарратив визуализирует *Къолбастэ* следующим образом:

«Инэ нашхъоу, ишъхьац бырацэу, илъакъохэр ІонтІагъэу, иныбэ ныбэшъоу» къаІозэ къаІотэжьыщтыгъэ.

«Ее глаза голубые, волосы – растрепанные, ноги – вывернутые, живот – большой» так говоря рассказывали [Архив автора, инф. Турхан Еутых, Кайсери]

Примечательно, что в этом случае механизм визуализации образа действует собирательно, «приписывая» *къолбастэ* инвариантные визуальные признаки нечисти вообще – голубые глаза ведьмы, вывернутые (перекрученные) ноги шайтанов.

Сопоставляя условно говоря «общечеркесскую» традицию и исследуемую нами локальную узун-яйлинскую, мы можем обратить внимание на ряд специфических зооморфных образов, которые используются в качестве инструментов визуализации мифологических персонажей:

- ***Лиса – бажэ***

«[…] гъуэгум / лъэмыжым бажэ къыщотэг'» -

«На [такой-то] дороге / мосту поднимается [джинн] в облике лисы»

- ***Орел – къартал(бгъэ)***

Удыр къэбыбыти, къартал фэдэу <…> къахаощтыгъэ.

Уд прилетал(а) и как орел <…> нападал(а) [на них].

- ***Индюк – тхьачэт*** / ***гуэгуш***

Чэщтеор тхьачэт шIуцIэм фэд.

Чещтеуэ – как черный индюк.

Так же, как и в меморатах, записанных в «метрополии» (на Кавказе), диаспорные аналоги актуализируют отношение говорящего к сообщаемому по критерию *истинно* / *ложно*. И это отношение зависит не только от личного опыта, половозрастных признаков, но и от включенности информанта в общее семантическое поле традиции, а также от его собственной оценки места сообщаемого текста в народно-жанровом ряду, его репертуарной статусности, соотнесенной с собственным социальным статусом информанта. Последний, в свою очередь (и это является особенностью социально-прагматических функций фольклора в диаспоре) определяется в т. ч. и общими – языковыми, культурными – компетенциями информанта. «Индивидуальный фольклорный репертуар оказывается одним из маркеров социального места человека» [Адоньева]. Скажем попутно, что в условиях диаспоры, где до нынешнего времени отсутствуют официальные учреждения культуры и образования, фольклорное слово выступает одним из эффективных инструментов социорегуляции, этнокультурного и социального удовлетворения, решения задач этнической самобытности и выживания, что объясняет его высокую сохранность и престижность.

Вера рассказчика в истинность сообщаемого определяет ***метаязыковые особенности текста***. В процессе общения с собирателем информант неизменно артикулирует ответы на вопросы:

- существуют ли на самом деле демонические существа?
- если нет, то зачем нас ими пугали старшие?
- если да, то все или лишь некоторые из них? какие именно?

В зависимости от того, как информант отвечает (прежде всего себе) на эти вопросы, структурируется его метаязык: вводные слова и выражения, термины, «языковые ошметки», оговорки, ошибки и пр.

М. И. Мижаев пишет в связи с этим: «Некоторые информаторы (в том числе и люди пожилого возраста), пересказывая былички о встречах их знакомых с мифическими существами, сдержанны в оценках и непременно подчеркивают: “так я слышал”, “правда или нет, не знаю, лично мне в жизни подобное никогда не довелось видеть”. Другие, особенно пожилые женщины, иногда еще верят в достоверность суеверных рассказов, и среди них былички сохраняют свои традиционные жанровые функции» [Мижаев 1986: 135].

Наши собеседники, актуализируя свое отношение к сообщаемому, употребляли следующие «зачинные» выражения: *жаIэт / аIотыгъэ* – говорили; *сэ слъэгъуас* – я видел; *сэ слъэгъуауэ жызоIэ* – я утверждаю, что видел; *ди нанэ жиIэжат* – наша бабушка рассказывала; *[мопхуэдэм] илъэгъуат* – [такой-то] видел; *къовэ хэт илъэгъуауэ жиIэми* – болтает тот, кто говорит, что видел.

Пример стереотипного текста, выражающего скептическое, ироничное отношение говорящего к сообщаемому:

Ди сабиигъуэм псыхъуэм дыкIуэти ди нэхъыжьхэри дитхьэлэнкIэ шынэхэт. Жэшым коцы къэддыгъуну дыкIуэт. . . Сытми, сагъэшынэн щхьа дыкъагъэделэт, мыпхуэдэ делагъэхэр жаIуурэ. Апхуэдиз псыхъуэми сыщесас, жэшми къэскIухьас, уд фызти, алмэстынти зи къысхуэзакъым… Зыгуэрэм хуэзэнутэм сэ къысхуэзэнт [мэдыхьэших].

В детстве, когда мы ходили на реку, старшие боялись, что мы утонем. По ночам ходили воровать пшеницу… В общем, чтобы напугать меня, дурили нас, говоря вот такие глупости. В стольких реках плавал, и ночью гулял, ни женщин-ведьм, ни алмастын никогда не встречал… Если кому и должны были встретиться, то мне бы встретились [смеется]. [Архив автора: инф. Джамберк Гусарук, Кайсери]

На основе анализа записанных в диаспоре и на Кавказе устных мифологических текстов мы можем выделить ряд **социально-прагматических функций** рассказов о мифологических существах.

Одной из основных функций мифологических текстов является **концептирующая** (т. е. выстраивающая систему представлений о мире; термин Э. В. Померанцевой).

Аксиологическая функциямифологических рассказов. Реализация страха и вербализация способов его преодоления в разножанровых устных текстах (от нартских преданий до быличек) актуализирует понятие «*лIыгъэ*» как эволюционирующий ценностный комплекс: «первородная храбрость», «мужество», «благородство». *ЛIыгъэ* занимает важнейшее место в архитектонике адыгства, этической картине мира, что структурно описано и исследовано в работах Б. Х. Бгажнокова [Бгажноков: 20, 60-68]. Преодоление страха и победа над эпическим чудовищем рассматривается исследователями (М. И. Мижаев) как элемент упорядочения космоса. *Бесстрашие* – актуализируемая и поддерживаемая в памяти поколений *этическая ценность*, так же, как неумение справиться с чувством страха наказывается этическим страхом-стыдом.

Для иллюстрации можно привести два записанных в разное время этногонических предания. По сюжету первого, бытующего на исторической территории, фамилия Гадагатль (*ХьэдэгъалIэ*: от *хьэдэ* – 'покойник', 'мертвец' и *гъэлIэн* – 'умертвить') пошла от мужественного юноши, который, поборов страх, справился с *хададжада*, пугавшим жителей аула [Адыгэ тхыдэжъхэмрэ пшысэхэмрэ…: 79-80]. По другому сюжету, бытующему в Узун-

Яйле, напротив, фамилия присваивается в наказание за проявленную трусость:

Хьэщхьэвылъэ, таурыхъыжь… Къуажэм иныжьһэр къытеуауэ къуажэдэсһэр япэувауэ зауэрэ пэт зы лIыжь цIыкIу мызауэу, зигъэпщкIуу илъэгъуащ шу зауэлIым. «Уа, сыт ущIэмзауэр, улIIэ уэ! – жырейIэ. – «Джатэ сиIэкъым», – жи, лIыжь цIыкIум. – «Мэ джатэ!» – жиIэри джатэ иритащ. Арами зауэтэкъым иджыри, аргуэру еупщIас: «Сыт ущIэмзауэр?!» – «Шы сиIэкъым. » –И шыр иритащ, ауэ идж[ы]ри зауэтэIым. «Сыт иджы?» – жери еупщIати… «Мыхэр шынагъуэщ, сошынэри ращ…», – жи лIыжь цIыкIум. ЛIыр и шым и тхьэкIумэм: «Мыр шэи хьэщхьэвылъэ Iугъаплъэ» – жырейIэри еутIыпщ, шы[м] къуажэм дешыр. Хьэщхьэвылъэ Iуигъаплъэри лIыжь цIыкIум псыр къыпыжу, шым теймэх'ыхьауэ, зауэр иухауэ къуажэм къыдейхьэж. Мо зыIуплъам зыригъууцIэпIыжауэ къыщIокI. ШыуцIэпI унагъуэцIэри хуэфащэуэ фIащ.

Хашхавытле, старая сказка… На село напали иныжи, и в то время, когда жители села выступили и воевали против них, всадник-воин увидел одного мужичонку, который не сражался, прятался. «Уа, почему ты не сражаешься, разве ты не мужчина?!» – говорит ему. – «У меня нет меча», – отвечает мужичонка. «Возьми меч!» – сказал и дал ему меч. Но и так не шел воевать, и он опять спросил его: «Почему не сражаешься?!» – «Коня нет у меня». –Коня своего дал, но опять он не шел в бой. «Теперь что?» – спросил… «Они страшные, я боюсь их, потому…», – говорит мужичонка. Воин на ухо своему коню: «Отвези его и заставь взглянуть в глаза хашхавытле» – говорит и отпускает. Конь из села [его] вывозит, дает взглянуть в глаза хашхавытле, без чувств в [седле] сидящего, после окончания боя привозит в село. От взгляда [хашхавытле], оказалось, он перепачкался. И фамилией ШыуцIэпI [букв. «испачкавший» лошадь] по достоинству [их] нарекли [Архив автора: инф. Бюлент Адэжэ, Мударей – Узун-Яйла].

Общий негэнтропийный фон черкесских нартских сказаний и рассказов о демонических существах создает представление о

том, что страх как «побеждающее» человека чувство сам по себе более опасен, нежели существо – объект страха, олицетворяющее природную или социальную стихию или аномалию. Для ситуации рассказывания историй о мифологических существах характерны контекстные мемораты о том, каким образом мальчики преодолевали собственный страх перед демонами и духами, проходя ночью мимо кладбищ, заброшенных усадеб, прибрежных кустов и других стереотипных «обиталищ» нечисти.

Исследование стратегий поведения при встрече с демоническими существами позволяют выявитьодну из важных прагматических функций текстов о мифологических существах – **идентификационную**: знание внешних опознавательных признаков, мест их обитания, средств передвижения, способов / атрибутов укрощения, соблюдение поведенческих (визуальных, акустических), пространственно-временных запретов отличает человека от «не-человеческих» персонажей. Если рассматривать шире, через демонических персонажей мифологический текст актуализирует этностереотипические представления об окружающих народах, различие в образе жизни, этических и эстетических нормах:

Аушэрхэм я гъащIэри езыхэри алмэстынс… Тыркумэнхэри апхуэдэ къабзэс…

Жизнь авшаров и они сами – алмастын… И туркмены так же… [Архив автора: информант А. К., Жаникой – Узун-Яйла].

Эстетическая функция текстов заключается в актуализации идей прекрасного и безобразного. Репрезентативным маркером *Алмастын / Къолбастэ* являются растрепанные волосы и этим признаком атрибутируется также вторичное символичное значение слова: его употребляют как порицание в адрес неухоженной, непричесанной девочки. Это же слово *алмастын* – употребляется вместо «злая, некрасивая», *уд* – вместо «умная», *хьэщхьэвылъэ* – как олицетворение грубой неуправляемой физической силы и т. п. Как видим, эстетическая функция (красивый / безобразный) сопряжена с функцией **этической** (добрый / злой), шире – с **идентификационной** по признаку «человек / не-человек»:

Собиратель: - Ты слышал об алмасты? Что такое алмасты?

Информант: - [Смеется]. Алмастын, говоришь? Да разве можно найти кого-либо более [похожего на] алмастын, чем человек?! (имеется в виду, что человек стал злой как алмасты – М. П.) [Архив автора: инф. Огуз Ордым, Беязкой - Кайсери]

О рекреативной функции мифологических рассказов пишет М. И. Мижаев: «Суеверные рассказы сейчас воздействуют на аудиторию в своей жанровой функции только на людей преклонного возраста. Для основной части это – развлекательное повествование с иронической усмешкой о былых суевериях» [Мижаев 1986: 135]. Наши информанты, ностальгируя по временам своего детства, говорят об этих рассказах как о непременном элементе посиделок:

Ди цIыкIугъуэм унэхэм телэвизор щIэтакъым, хьэщIэншэу махуэ блэкIынтэкъым. <…> Пщыхьэщхьэр къэсмэ Алэхьым селъэIурт хьэщIэ къэкIуэным папщIэ, я таурыхъхэр фоум хуэдэт, сфIэфIт. . . БлэкIащ а зэманыр, згъуэтыжкъым, дыIэщIэкIащ. . . Си анэм сеупщIауэ щытащ, “алмэстыныр сыт, ар пэж?” жысIуу… КъызжиIар… Узун-Яйлэ Къунашей къуажэмрэ Локыт къуажэм[рэ] якум зыпс йожэх… а псым хэсу ялъэгъуауэ…

Во времена нашего детства в домах не было телевизора, и без гостей дня не проходило. <…> Каждый вечер я просил Аллаха, чтобы послал нам гостей, их сказки были как мед, мне нравилось… Прошло то время, невозможно вернуть, упустили…Я спросил было у своей матери, “что такое алмастын, это правда?” – сказав… Ответила что… в Узун-Яйле, между селениями Кунашей и Локыт течет река… в этой реке видели [алмастын] [Архив автора: инф. Забит Безир, Узун-Яйла].

Таким образом, на особенности бытования устных мифологических рассказов в диаспоре, их символические функции, вербальную визуализацию персонажей влияют следующие факторы:

- **изменение ландшафта**: отсутствие лесов и глубоких рек в новых местах проживания в диаспоре «сужает» или «смещает» локусы мифологических персонажей; в механизмах визуализации образов задействованы распространенные в

местной фауне животные, что можно считать эндемичным локально-фольклорным образованием, выраженно не диссонирующим савтохтонной традицией;

- **ментальные особенности**: на Кавказе в советское время под воздействием атеистической пропаганды происходит общая демифологизация сознания, исчезновение демонических существ ремотивационно привязывается к шуму и грохоту канонады Второй мировой войны (1940-е гг.): *Зауэм къэрехужьэри нэхъ удэмауэ щытым макIуэ жиныр, тыншыпIэм макIуэ. – Война их гонит, и джинны уходят туда, где тихо, уходят туда, где спокойно*; в диаспоре подобных четко обозначаемых хронологических меток не наблюдается, рассказывание о «некогда существовавших» демонических персонажах в прошедшем времени стилистически связано с ностальгией по жизни в сельской общине, в некоторых случаях – с утратой веры рассказчика в сообщаемое, обусловленной его личным опытом, в т. ч. «получением образования» и пр. ;
- **исторический контекст**: привязка функций персонажак конкретным фактам истории Османской империи – Первой мировой войне и поражению в битве при Карсе: персонаж нартской мифологии *хашхавытле* выступает как персонифицированный образ врага и приобретает «новую» локализацию – «Сибирь»;
- **особенности социальной структуры общины**: сохранение до недавнего времени социально-иерархических различий. Носители традиции произвольно дифференцируют фольклорный репертуар по признаку «престижности»: *хьэщIэщ хъыбар* (хабары, рассказываемые в элитных мужских клубах – кунацких) и *мэжджыт джабэ хъыбар* (байки, рассказываемые у стен мечети). С известной долей условности, основываясь прежде всего на замечаниях некоторых из наших информантов, рассказы о мифологических существах можно отнести к менее «престижным», относящимся скорее к крестьянскому, детскому, женскому быту, нежели аристократическому, мужскому. Это обусловливает отношение рассказчика к сообщаемому и вообще желание / нежелание говорить на эту тему;

- **инокультурные влияния**: метаязык описания включает заимствованную терминологию (например: *karabasan* – тур. название демона, нападающего во сне; *kartal* – тур. 'орел' вместо черк. *бгъэ*).

Пришедшие из мусульманской традиции (или через нее) персонажи, фиксируемые на диаспорном материале, были заимствованы задолго до переселения черкесов в Османскую империю. Речь идет прежде всего о таких персонажах как шайтаны, джинны и алмасты / колбастэ. Последний образ, по всей вероятности, функционально вытеснил аналогичный автохтонный – Псыхо-Гуашу, процесс десакрализации и демонизации которой продолжился в период проживания вне исторической территории. Некогда величественное, прекрасное божество с выраженными женскими чертами предстает в новом облике страшной старухи с большим семейством, с новым именем *Псыхъуэ-Нанэ* (букв. Речная Бабушка). Рудиментом Псыхо-Гуаши можно считать упоминание о том, что «дочь Псыхо-Наны такой красоты, что у смотрящего на нее выпучиваются глаза, но встретить ее почти невозможно».

Говоря о динамике изменений и характере инокультурных влияний на систему черкесской мифологии, можно с уверенностью сказать, что в описываемом анклаве (Узун-Яйла – Кайсери) мы наблюдаем высокую сохранность системы мифологических персонажей, их иерархию, стереотипные структуры нарратива, а заимствованные образы функционируют в тех формах, в каких они бытуют на этнической территории – Кавказе. Все это свидетельствует о том, что под влиянием инокультурного окружения предполагаемых некоторыми исследователями серьезных ментальных сдвигов в среде черкесов Турции не произошло.

Для полноценного глубокого исследования сохранности, характера и особенностей бытования мифо-эпических нарративов в черкесской диаспоре, картографирования функций мифологических персонажей (имен, сюжетов, мотивов) необходимы дополнительные полевые разыскания. С этой целью целесообразно было бы организовывать совместные комплексные фольклорно-этнографические экспедиции с привлечением антропологов из академических учреждений Северного Кавказа и Турции.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Имена, функции и визуальные характеристики мифологических персонажей, зафиксированные в ходе фольклорно-этнографической экспедиции 2014 г. (Узун-Яйла – Кайсери) в сравнении с их инвариантными («общечеркесскими») аналогами

Алмасты (*алмастын*, *налмэстын*) – человекоподобное существо большого роста, покрытое густой шерстью, чаще – женского пола, иногда вступает с мужчинами в «брачные» отношения. Характерный атрибут, с помощью которого укрощают А., делают ее (его) послушной – гребень.

Бляго (*благъуэ*; от *блэ* – ‘змей’ и *-гъуэ* – ‘рыжий’) – в эпической традиции черкесов хтоническое существо, огромный рыжий дракон, олицетворение разрушительных сил природы, позже – социальных деструктивных сил. Перекрыв реку, лишает нартов воды, поглощает небесные светила (солнечное или лунное затмение), регулярно требует в жертву одну девушку. Нарт Батраз убивает бляго и освобождает реку и пленниц. В узун-яйлинском нарративе бляго – огромный удав, поглотивший целиком девушку.

Губго-Нана (*Губгъуэ-Нанэ*; в инварианте – *Хадэ-Гуащэ*) – богиня-покровительница пахарей и косарей, защищает их от укусов змей и пр. В узун-яйлинском нарративе является пахарям (косарям) в облике доброй старухи, кормит их.

Джинны (*жинhэр*, *джынэхэр*) – персонажи актуальной мифологии, злые и добрые духи, огромного роста, но «невидимые» (для обычных людей). Заимствовано из мусульманской традиции. В узун-яйлинском нарративе могут принимать облик лисы. В рассказах о джиннах часто репрезентируется сюжет об одиноком нелюдимом односельчанине, имеющем жену-джинна, прислужницу.

Жештео (*жэщтеуэ*, *чэщтеу*) – ночной демон, нападающий на спящего человека (ребенка). В узун-яйлинских версиях представляется в виде черного индюка, злого старика или «чего-то темного». Для метаязыка рассказов о жештео характерно

употребление заимствованного термина, который обозначает турецкий аналог персонажа – *karabasan*.

Иныжи (*цIыфы джадэхэр, иныжьхэр*; от ‘*цIыфы*’ – человек и ‘*джадэ*’ – огромный; ‘*ин*’ – большой и *-жь/-жъ* – суффиксальный эпитет в данном случае со значением «грозный, страшный, недобрый») – мифические великаны, полулюди-полуживотные с одной или многими головами, с одним или несколькими глазами. В центре многих сюжетов нартского эпоса – борьба героя с иныжами, олицетворяющая упорядочение мира, победу добра над злом, ума над глупостью. В узун-яйлинском нарративе *цIыфы джадэ* – «великаны, с которыми абадзехи соседствовали, когда жили на Родине, в горах».

Колбастэ (*Къолбастэ*) – мифический женский персонаж, русалка в фольклоре западных черкесов и бесленеевцев, функциональный аналог Псыхо-гуаши. Термин происходит от тюрк. алмасты (см. выше). В узун-яйлинском (хатукайско-абадзехском) нарративе имеет облик аналогичный алмасты; колбастэ может явиться причиной пожара, боится своего отражения в зеркале; колбастэ живут в реке, сидят на деревьях, бродят группами; в одном из сюжетов в качестве атрибута защиты от К. упоминается Коран, инвариантный «гребень» (мажьэ) упоминается как средство укрощения Колбастэ.

Псыхо-Нана (*Псыхъуэ-Нанэ*; от *псыхъуэ* – ‘речная долина’ и *нанэ* – ‘мать, бабушка’) – узун-яйлинский аналог богини рек Псыхо-Гуаши, ведающей дождями; в инварианте имеет облик красивой женщины с длинными волосами, обладает магическим гребнем, наводит страх на увидевшего ее, нередко вступает с мужчинами в «брачные» отношения. В узун-яйлинском нарративе – страшная старуха, живущая со своим семейством в долине реки; ее дочь – девушка необыкновенной красоты.

Тлеужей (*лъэужьей*, букв. «недобрый след») – «неудачу приносящий человек», одно из собирательных названий нечисти (наряду с *цIыхуей*, *цIыфыбзадж*, *бзаджэнаджэ* и др.). По стереотипным (инвариантным и узун-яйлинским) описаниям, отличительные признаки тлеужей – неказистость, низкорослость, плоская стопа.

Уды (*удhэр, удыхэр*) – персонажи актуальной мифологии, ведьмы-оборотни. В присловьях, связанных с понятиями «ум», «сообразительность», «одаренность», в особенности в детском быту, за лексемой *уд* сохраняется позитивная коннотация: «*Лъхуэри уд къилъхуа*» - «*Родила уд*» (т. е. необычайно умного, сообразительного ребенка, чаще – о девочке); параллельно с эпитетом *Iущыцэ* (умница) употребляется его эквивалент с более выраженным эмоционально-оценочным значением – *удыцэ*. В инварианте: принимают вид черной (серой) кошки. В узун-яйлинском нарративе может принимать облик орла; характерный признак ведьмы – «не дает заглянуть себе в глаза».

Хададжада (*хьэдэджадэ, хьэдэжадэ*; от *хьэдэ* – ‘мертвец’ и *къэджэдыхьын* – ‘бродить’) – восставший из могилы блуждающий мертвец, привидение; по поверьям, умерший не может упокоиться из-за своих земных грехов, а также если он похоронен неоплаканным (в голос, по требованию обряда). В узун-яйлинском нарративе часто репрезентируется сюжет о том, как молодые люди устрашали путников или своих друзей, переодеваясь в бродячего мертвеца.

Хашхавытле (*хьэщхьэвылъэ / хьашъэцулъ*, букв. «голова собаки–ноги быка») – мифическое химерическое существо, внушающее страх; олицетворение непознанных явлений природы. По отношению к герою Х. пассивно и неагрессивно, но лишь при условии, если герой не оглянется на него. Привлечь взгляд героя Х. пытается ревом и хохотом. В узун-яйлинском нарративе образ функционально трансформируется, сюжетно привязывается к событиям Первой мировой войны и поражению в битве при Карсе: пленник попадает в плен к хашхавытле, «которые обитают в Сибири», там его откармливают, чтобы затем съесть. Герою удается бежать. Благодаря тому, что Х. не могут передвигаться по замерзшему морю, пленник отрывается от преследующих его Х., пересекает море и возвращается в Узун-Яйлу (цикл рассказов «Сафербелык»).

Шайтаны (*шейтIанhэр, шэйтанхэр*) – персонажи низшей мифологии, вредящие человеку и животным. Заимствовано из мусульманской традиции. В узун-яйлинском нарративе распространен инвариантный сюжет о *шейтIан джэгу* –

шайтанских плясках, куда героя вовлекают обманом. Местным аналогом стереотипного атрибута – «шайтанской коновязи» – выступает *хьэцыбанэ* (шиповник; в инварианте – борщевик).

БИБЛИОГРАФИЯ

АДОНЬЕВА, С.Б. 2004. Прагматика фольклора: частушка, заговор, причет (Белозерская традиция XX века): Дис. . . . д-ра филол. наук: 10.01.09: СПб. http://www.dslib. net/folklor/pragmatika-folklora-chastushka-zagovor-prichet. html

Адыгэ тхыдэжъхэмрэ пшысэхэмрэ. Ящэнэрэ тхылъ. Мыекъуапэ: Адыгэ тхылъ тедзапI, 1959. (Адыгские сказания и сказки. Составитель А. Гадагатль. – Майкоп, 1959).

Архив автора. Материалы фольклорно-этнографических экспедиций в Турции 2009, 2011 и 2014 гг.

Архив М.И. Мижаева. Материалы зеленчукской экспедиции 1992 (ЗЭ); Копия: Архив КЧИГИ, О-23, Ф. 4, д. 47.

БАСИЛОВ, В.Н. 1997. Албасты // Мифы народов мира. Т. I. – М., С. 58.

БГАЖНОКОВ, Б.Х.1999. Адыгская этика. – Нальчик: «Эль-Фа».

ВИНОГРАДОВА, Л.Н. 1999. Звуковой портрет нечистой силы // Мир звучащий и молчащий: Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. – М.: «Индрик». – С. 179-199.

ВИНОГРАДОВА, Л.Н. 2006. Социорегулятивная функция суеверных рассказов о нарушителях запретов и обычаев // Славянский и балканский фольклор: Семантика и прагматика текста / Отв. ред. С. М. Толстая; РАН, Ин-т славяноведения. – М.: Индрик.

ЛЕВКИЕВСКАЯ, Е.Е. 1999. Дорога // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н. И. Толстого. Т. 2. – М.

ЛЕВКИЕВСКАЯ, Е.Е. 2003. Мифологический персонаж: соотношение имени и функции // Славянское языкознание. XIII международный съезд славистов. Любляна, 2003. Доклады российской делегации / Отв. ред. А. М. Молдован. М.: «Индрик».

ЛЕВКИЕВСКАЯ, Е.Е. 2006. Прагматика мифологического текста // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. М.

МИЖАЕВ, М.И. 1980, 1982. Статьи по адыгской (черкесской) мифологии // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т.т. I, II. – М.

МИЖАЕВ, М.И. 1983. Образ иныжа в адыгском нартском эпосе // Вопросы фольклора народов Карачаево-Черкесии (характеристика жанра). – Черкесск, 42/57.

МИЖАЕВ, М.И. 1986. Жанровые особенности адыгских устных рассказов о мифологических существах // Традиции и современность: метод и жанр. – Черкесск – С. 133-145;

МИЖАЕВ, М.И. 1991. Космогонические мифы адыгов // Фольклор народов Карачаево-Черкесии. Черкесск. – С. 3 – 28.

МИЖАЕВ, М.И., ПАШТОВА М.М. Энциклопедия черкесской мифологии (на черкесском языке). – Майкоп, 2012.

НАПОЛЬСКИХ, В.В. Удмуртские этимологии. Албасты // http: //udmurt.info/pdf/library/napolskikh/napolskikh-udmurtskiye-etimologii. pdf

НЕКЛЮДОВ, С.Ю. 1998. Зоодемонизм // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого / Редкол.: Т. А. Агапкина (ред.), А. Ф. Журавлев, С.М. Толстая: В 2 т. М. Т. II;

НЕКЛЮДОВ, С.Ю. 2012. Какого роста демоны? // In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах. [Вып] 1 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. – М.: РГГУ. – С. 85 – 122;

НЕКЛЮДОВ, С.Ю. На земле, в небесах и на море: заметки о «семантических пространствах» мифа //http: //ruthenia. ru/folklore/neckludov50. htm

ПАШТОВА, М.М. 2013. «Страшное» в черкесских мифологических текстах: вербальное и визуальное в образостроении (статья, 0, 6 а. л.) // Вестник науки / ШIэныгъэгъуаз. Выпуск 3 (27). Майкоп: АРИГИ. С. 166–174. http://www.ruthenia.ru/folklore/ pashtova1.htm

PAŞTOVA, M. 2014. Bir Uzunyayla Öyküsü. Diaspora Hakkında Bir Halkbilim Araştırması //"Geçmişten Geleceğe Çerkesler Kültür, Kimlik ve Siyaset". Ed. Sevda Alankuş, Esra Oktay Arı. Ankara. S. 285 - 291.

ФАТ – Фольклор адыгов Турции (на адыг. яз.). 2004. автор-составитель Р. Б. Унарокова. – Майкоп: ГУРИПП «Адыгея».

ШОРТАНОВ, А.Т. 1982. Адыгская мифология.- Нальчик: Эльбрус.

ШОРТАНОВ, А.Т. 1992. Адыгские культы. - Нальчик: Эльбрус.

ШОРТАНОВ, А.Т. 2006. Язычество // Адыгская энциклопедия. - М.: Фонд им. Б. Х. Акбашева. - С. 590-595.